

SRI KUHNT-SAPTODEWO
MARKO MAHIN

„Dayak sein“ und „Dayak werden“

*Der Wandel der Selbstidentifikation der Ngaju in Zentralkalimantan im
Zeichen ethnischer Konflikte*

EINLEITUNG

In diesem Artikel möchten wir aufzeigen, wie der Begriff „Dayak“ in Kalimantan, dem zu Indonesien gehörenden Teil der Insel Borneo, einen Wandel erfahren hat. Zuerst wurde der Begriff in Indonesien dazu benutzt, um die „rückständige“ indigene Bevölkerung Kalimantans zu bezeichnen. Im Laufe der Geschichte, parallel zum wachsenden Selbstwertgefühl der indigenen Bevölkerung und nicht zuletzt auch durch die Anerkennung ihrer Religion, erfuhr die Bezeichnung „Dayak“ jedoch eine Aufwertung. Nach den ethnischen Konflikten zwischen der indigenen Bevölkerung und MigrantInnen Ende der 1990er Jahre wurde der Begriff schließlich von der indigenen Bevölkerung bewusst eingesetzt, um sich nun ihrerseits von den „Anderen“, d.h. vor allem von den MigrantInnen, abzugrenzen. Es wurden sogar eigene Kriterien festgelegt, wer sich als „Dayak“ bezeichnen und vor allem wer nicht als solche/r gelten kann. Gleichzeitig mit dem Wandel der Bedeutung des Begriffs von einer negativen Fremd- zu einer positiven Selbstbeschreibung kam es zu einer Selbstidentifikation der indigenen Bevölkerung als eine ethnische Gruppe – nämlich die aus verschiedenen Ethnien in Kalimantan zusammengesetzten „Dayak“. Wir sehen die Identitätskonstruktionen der indigenen Bevölkerung Kalimantans also primär als ein Produkt der Kontakte und nicht einer (vermeintlichen) Isolation (vgl. Eriksen 1993: 35). Dieser Prozess des Aushandelns einer neuen Dayak-Identität, in dem ethnische Spannungen und Konflikte eine wichtige Rolle spielten, soll in der Folge beschrieben werden. Theoretisch stützen wir uns dabei vor allem auf Andre Gingrichs (2004) Arbeitsdefinition von Identität. Identitäten sind für ihn (ebd. 6) „... multidimensional and contradictory, and they include power-related, dialogical ascriptions by selves and by others which are processu-

ally configured, enacted and transformed by cognition, language, imagination, emotion, body and (additional forms of) agency.”

1. DAYAK SEIN: DER BEGRIFF „DAYAK“ UND SEINE GESCHICHTE

Der Begriff *dayak* ist eine kollektive Bezeichnung für die indigene Bevölkerung Borneos¹, die folgende Merkmale hat: sie wohnt im Inneren des Landes, bewohnt meist an Flüssen gebaute Langhäuser, ist sesshaft und betreibt Brandrodung und Trockenreisbau. Diese Merkmale unterscheiden die Dayak von anderen indigenen Bevölkerungsgruppen Borneos, den Punan bzw. Penan, die nicht sesshaft sind, im Wald wohnen und von Walderzeugnissen leben.²

Die Dayak sehen sich selbst nicht als eine einheitliche Gruppe. Es leben etwa 21 Dayak-Ethnien auf Borneo. Ihre Sprachen gehören zur westindonesischen Sprachgruppe (siehe Himmelmann 2005: 111). Jede Flussregion hat ihre eigene Sprache. Am weitesten verbreitet sind die Ngaju-Sprecher: bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts war die Ngaju-Sprache die *lingua franca* der Flussregionen Zentralkalimantans entlang von Barito, Kapuas, Kahayan, Rungan, Katingan und Mentaya. Das geht zweifelsohne auf den Einfluss von Missionaren zurück, die Ngaju bereits seit etwa 1850 in ihrer Tätigkeit verwendeten; so lieferte etwa Hardeland neben einer Grammatik (1858) ein Wörterbuch (1859) und auch eine Bibelübersetzung in die Ngaju-Sprache; zu erwähnen sind weiters Zimmermanns Gemeindeblatt „Brita Bahalap“ (‚Frohe Botschaft‘) und Epples Grammatik des Ngaju (1933).³ Angesichts dessen dass die Ngaju-Sprache zur *lingua franca* geworden ist, treten auch in anderen Flussbereichen immer mehr Ngaju-Sprachige in Erscheinung, die dann ebenfalls als „Ngaju-Dayak“ bezeichnet werden.

Die indigene Bevölkerung Kalimantanans bezeichnet sich selbst meist nach dem Fluss, an dem sie wohnt, wie *uluh Kahayan* (Kahayan-Leute), *uluh Barito* (Barito-Leute). Einzig die Missionare, LinguistInnen und Sozialan-

¹ Wir bezeichnen mit Borneo die ganze Insel im geografischen Sinne (einschließlich des indonesischen und malaysischen Teils bzw. auch von Brunei), mit Kalimantan ist dagegen nur der indonesische Teil gemeint.

² Im malaysischen Teil Borneos wird der Begriff „Dayak“ dagegen religiös bestimmt: er bezeichnet pauschal die nicht islamisch indigene Bevölkerung, als Pendant zu den muslimischen „Malayen“. Mit der Bedeutung dieser nationalspezifischen Begriffsvariante beschäftigen wir uns hier jedoch nicht.

³ In Zentralkalimantan waren hauptsächlich evangelische Missionare tätig, im Gegensatz zu Westkalimantan, wo hauptsächlich katholische Missionare auftraten.

thropologInnen sehen sie als eigenständige Ethnien. Dies lässt sich gut damit illustrieren, dass die Menschen in Tumbang Malahui, wo die Autorin zwischen 1987 und 1996 Feldforschungen machte, schwer beantworten konnten, ob sie nun Ngaju oder Ot Danum seien – sie sahen sich einfach als *uluh Rungan*, weil sie am Fluss Rungan wohnen.⁴ Auch die Bezeichnung *dayak* für diese Gruppierungen stammte von den „Anderen“, d.h. von den „Nicht-Dayak“, die von aussen kollektiv auf sie verwiesen. Diese Bezeichnung lässt sich bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts zurückverfolgen, als die holländische Kolonialmacht für „Inländer“ bzw. „Binnenländer“ erstmals diesen Terminus verwendete (vgl. King 1993: 30).

Das Wort *dayak* beinhaltet die Konnotation „primitiv sein“. So war es die Ansicht von Außenstehenden – auf Java noch bis in die 1960er Jahre gängig –, dass die Dayak einen Schwanz (*ekor*) haben, wie dies etwa auch bei Affen der Fall ist. Dies teilte uns Prof. Lambut mit, ein Linguist aus Borneo, der in den 1960er Jahren an der Gadjah Mada Universität studierte und später an der Universität in Banjarmasin lehrte.⁵ Diese alte pejorative Konnotation bedingt, dass viele der Betroffenen – insbesondere die vor 1945 Geborenen – sich nicht als Dayak bezeichnen lassen wollen, so wie etwa auch Lambut, der betonte, er sei ein Ngaju und kein Dayak.⁶

Mit dem Vorurteil „primitiv zu sein“ mussten sich die Dayak bis in die 1990er Jahre auseinandersetzen. Eine Rolle spielte dabei die Abgrenzung indigener Religionen von den Weltreligionen, insbesondere von Islam und Christentum. In der Folge versuchte die indigene Bevölkerung einerseits die Existenz ihrer eigenen Religion zu rechtfertigen, andererseits fehlte jedoch meist – auch heute noch – das nötige Selbstbewusstsein, sich dazu zu bekennen. So bezeichneten sich viele Dayak, die zum Islam konvertiert sind, als „Banjar“ (in Südkalimantan) oder „Malaya“ (in Westkalimantan).⁷ *Masuk melayu* (Malayer zu werden) heißt daher „sich zum Islam zu bekennen“. In Banjarmasin gibt es noch bis heute viele Dayak-MuslimInnen, die sich als „Banjar“ ausgeben. Damit soll zum Ausdruck kommen, dass sie nicht mehr „Dayak“ sind, sobald sie Anhänger einer Weltreligion wurden. In Zentralkalimantan, wo christliche Missionare seit 1830 tätig waren, sagen viele

⁴ Die Region wird von SozialanthropologInnen als Ngaju-Region, aber auch als Ot-Danum bezeichnet (vgl. u.a. Sellato 1993).

⁵ Persönliche Mitteilung in Banjarmasin am 15.1.2003.

⁶ Wir verwenden dennoch den Ausdruck „Dayak“, denn der Begriff erfuhr, wie wir in diesem Artikel aufzeigen, in den vergangenen Jahrzehnten einen Wandel hin zur Selbstidentifikation der indigenen Bevölkerung.

⁷ Dies wird zwar von van Klinken abgestritten (2002: 76), aber viele Ngaju haben dies uns gegenüber geäußert. Siehe auch Kuhnt-Saptodewo (1996); Schiller (1997).

„Mein Großvater war schon ein Christ“ (*Kakek kami sudah Kristen*). Diese Aussage bedeutet nicht einfach, dass sie bereits seit ihren Großeltern christianisiert sind, sondern betont, dass sie seit Anfang des 20. Jahrhunderts nicht mehr „primitiv“ sind.

Die Auseinandersetzung der Dayak mit anderen Religionen lässt sich gut am Beispiel des Schicksals einer historischen Person nachvollziehen, nämlich von Tumanggung⁸ Nikodemus Ambo. Er lebte im vergangenen Jahrhundert, etwa von 1810 bis 1873, in Pulopetak am Fluss Kapuas. Der Name Ambo tauchte in Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft auf, galt er doch als einer der ersten Dayak, die christianisiert wurden. Aus den Berichten lässt sich ablesen, wie schwierig die Situation für Ambo war. Seine Frau und Kinder waren „heidnisch“ und er musste seinem Mentor, d.h. dem Missionar, versprechen, dass er deren „heidnische“ Rituale nicht mehr mitmachte und auch mit den Balian (den traditionellen Priestern) nichts mehr zu tun haben würde. Er durfte sie nicht einmal in sein Haus hineinlassen. Die Konflikte wurden verstärkt, als er seine Tochter verheiraten wollte, denn die übliche Hochzeitszeremonie galt als „heidnisches Ritual“. Einem Dokument von 1856 ist zu entnehmen, dass Missionar Becker, sein Mentor, der in Banjarmasin sterbenskrank darniederlag, deswegen auf ihn böse war, weil er während der Hochzeit seiner Tochter den traditionellen Priestern Eingang zu seinem Haus verschaffte, wo diese ihr Ritual abhielten. Daraufhin weinte Ambo und bat auf seinen Knien um Verzeihung.

1867 war Ambo angesichts seiner „neuen“ Identität wiederum verzweifelt: in Notizen von Missionar Zimmer steht zu lesen, dass Ambo ihm vom Tod seiner Frau geschrieben hatte. Ambo vermutete, dass seine Frau deswegen gestorben sei, weil Ambo sich zum Christentum bekehren ließ und deswegen in den Augen seiner Frau eine Sünde begangen habe. Durch seine Konvertierung stand Tumanggung Ambo aber nicht nur inmitten von Spannungen zwischen seiner neuen Religion und seiner Familie, sondern er musste sich auch gegenüber den Beamten in Banjarmasin behaupten, die zu jener Zeit bereits islamisiert waren. Als er zum Christentum konvertierte, verlor er fast seinen Posten:

Am Reformationstag 1842 wurde Ambo mit 15 Leuten getauft. Seine Taufe trug dem Nikodemus (=Ambo, Bemerkung der AutorInnen) in Banjarmasin nur Ungnade ein. Es fehlte nicht viel, so hätte er sein Amt verloren. Der Resident selbst hätte es ihm nicht genommen, aber der

⁸ Dieser von der holländischen Kolonialverwaltung vergebene Titel bedeutet „Oberhaupt“. Ursprünglich stammt das Wort aus dem Javanischen.

malaiische Secretarius desselben hatte große Gewalt, und mit ihm hat der Tamangong vor allem zu verkehren. Daß ein Mohammedaner wie er, dem Dajak die Taufe übelnahm, versteht sich von selbst und er wußte es auch gar bald dahin zu bringen daß alle Getauften sich von der Kirche und Miss. Becker zurückzogen. Nikodamus war der einzige, der sich nicht abtreiben ließ. Er mußte den bittersten Hohn und Spott von seinem Volke hinnehmen, wenn er wie früher dasselbe zum Kirchengehen mahn- te, die Dajak appelierte von ihm an den Secretarius in Banjarmasin. Der arme Tamangong wurde ganz müde den Herrn zu bekennen und schlich sich oft des Abends zu Missionar Becker und klagte ihm sein Leid. Dieser tröstete ihn dann und wenn er oder Missionar Hardeland auf wei- tere Reisen gingen, so begleitete sie regelmäßig der Tamangong; ihnen war er dann ein treuer, erfahrener, ganz ergebener Gefährte auf den ge- fährlichen Flußfahrten in unbekannte Gegenden und für ihn war es eine heilsame Ausspannung aus dem Druck, der daheim auf seinem Gemüt lag [...].⁹

Missionar Hennemann schrieb in seinem Bericht von 1871, dass fast alle Familienmitglieder Ambos islamisiert waren und er selbst sei daher bereits zu sehr vom Islam beeinflusst gewesen. Im Bericht aus dem Jahr 1873 ur- teilte Missionar Braches, dass Tumanggung Ambo letztendlich doch als Christ verstorben sei. Im Leben von Tumanggung Nikodemus Ambo, der zwischen verschiedenen Religionen hin und her gerissen war, personifizier- te sich das spezifische Schicksal der Dayak in Indonesien.

1.1. PROVINZ ZENTRALKALIMANTAN: EIGENES TERRITORIUM FÜR DIE DAYAK

Im Prozess der Unabhängigkeitswerdung der Republik Indonesien nach 1945 wurden die Provinzen in Kalimantan unter Sukarno wie folgt einge- teilt: West-, Ost- und Südkalimantan. Die Küstenregionen und Teile des Inneren Südkalimantans mit der Hauptstadt Banjarmasin sind bereits seit dem 16. Jahrhundert islamisiert und die Bevölkerung identifiziert sich dort mehrheitlich als *orang Banjar* („Banjaresen“). In der Provinz Südkalimantan mussten sich die verschiedenen Dayak-Ethnien, die sich bis dahin nicht als eine Gruppe sahen, unter dem muslimischen Label *Banjar* unterordnen. Dies veranlasste einige Dayak-Politiker sich für eine eigene Provinz einzusetzen. Sie organisierten sich, um die Provinz Zentralkalimantan (*Kalimantan Tengah*) in Abgrenzung zur Provinz Süd-Kalimantan (*Kalimantan Selatan*) zu

⁹ Quelle: Or. 527/EP 108, KITLV Leiden.

gründen. Die Protagonisten waren hauptsächlich christliche Dayak, denn bereits 1919 gründete die Missionsschule in Kuala Kapuas (Zentralkalimantan) die *Sarekat Dayak* („Dayak Vereinigung“) als Gegenpol zur *Sarekat Islam*. Der Name wurde 1926 in *Pakat Dayak* geändert, die schließlich 1938 zu einer politischen Partei wurde (vgl. van Klinken 2002: 70).

1957 bekamen die Ngaju-Dayak in der Tat eine eigene Provinz: *Kalimantan Tengah* (Zentralkalimantan) mit der Hauptstadt Palangkaraya. Tjilik Riwut wurde – wohl dank seiner Freundschaft mit dem General Nasution¹⁰ – der erste Gouverneur (1957–66) von Zentralkalimantan. Wie auch er waren die meisten Politiker in Zentralkalimantan zwar offiziell Christen, aber sie lebten stark in ihrer kulturellen und indigen-religiösen Einbettung. Tjilik Riwut war jedenfalls stets bestrebt, die Kultur und auch die Religion der Ngaju-Dayak zu repräsentieren.¹¹ So feierte er stets mit, wenn Rituale abgehalten wurden, wie die Balian¹² oder das bei den Ngaju besonders bekannte Totenfest (siehe Kuhnt-Saptodewo 1993, 1995, Schiller 1997).

Unter der Neuen Ordnung (*Orde Baru*) General Suhartos (1966–1998) wurden zwei weitere Ngaju Dayak Gouverneure Zentralkalimantans: Sylvanus Rynout (1967–1978) und W.A. Gara (1978–1983). Danach besetzten meist Javaner und Militärangehörige – also Nicht-Dayak – den Gouverneursposten. Hier muss erwähnt werden, dass während der Regierungszeit von General Suharto die Gouverneure von der Zentralregierung ernannt wurden.

¹⁰ 1956–1958 gab es gegen die Zentralregierung eine Revolte PRRI (*Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia*, „Revolutionäre Regierung der Republik Indonesien“), geleitet von Sjafruddin Prawiranegara. Obwohl diese Revolte viele Anhänger auf verschiedenen Inseln gewann, wie etwa Sumatra, Kalimantan und Sulawesi, konnte sie trotzdem von dem damaligen General Nasution niedergeschlagen werden. Einer, der seitens Nasution kämpfte, war der Offizier Tjilik Riwut.

¹¹ So gab er zwei Publikationen heraus: *Kalimantan Memanggil* („Der Ruf des Kalimantan“) (1958) und *Kalimantan Membangun* („Der Aufbau Kalimantans“) (1979).

¹² Uluh-Balian („Balian-Menschen“) sind PriesterInnen, die engagiert werden, um ein Übergangsritual durchzuführen. Je mehr PriesterInnen engagiert werden, desto erfolgversprechender ist das Ritual, mindestens müssen jedoch drei PriesterInnen das Ritual abhalten (bei Totenritual werden meistens neun bis dreizehn PriesterInnen engagiert). Von großer Bedeutung sind die von Trommeln begleiteten Gesänge der PriesterInnen. Im Totenritual beschreiben sie z.B. die Seelenwege ins Totendorf. Die frühe Literatur weist darauf hin, dass es sich bei den PriesterInnen hauptsächlich um Frauen handelte (Schärer 1946). Die Zeremonien dauerten die ganze Nacht, weshalb sie von den Missionaren oft mit „sakraler Prostitution“ in Verbindung gebracht und als „unchristlich“ bezeichnet wurden (Kuhnt-Saptodewo 1993).

Die offizielle Formierung des „Dayak-Seins“ begann also mit der Gründung der Provinz Zentralkalimantan. Obwohl dort die Ngaju-Dayak die Mehrheit der Dayak-Bevölkerung ausmachten, galt die Region als Dayak-Provinz und nicht etwa als Ngaju-Provinz. Der Begriff „Dayak“ wurde zunehmend zu einer Bezeichnung für „Nicht-Banjaresen“ bzw. „Nicht-Malayen“ bzw. „Nicht-Muslimen“ und zugleich „Christen“; andererseits fielen andere indigene Ethnien auch unter die Kategorie „Dayak“, wie „Maanyan“, „Kenyah“, „Bakumpai“ usw.

Im Zuge der Entstehung der Republik Indonesien wurden das gesamte Staatsgebiet als „multikulturell“ deklariert unter dem Motto: *Bhineka Tunggal Ika* („Einheit in der Vielfalt“). Die Provinz Zentralkalimantan – ursprünglich eine Domäne der Ngaju Dayak – wurde zunehmend von anderen Ethnien Indonesiens bevölkert, die es als ihr Recht ansahen, sich überall im indonesischen Staatsgebiet niederzulassen. In der Hauptstadt Palangkaraya bilden die BanjaresInnen und JavanerInnen inzwischen die Mehrheit. So waren dort 1998 ca. 80% der Bevölkerung MuslimInnen, 13% ChristInnen und 7% bekannten sich zu anderen Religionen. Die MuslimInnen setzen sich überwiegend aus JavanerInnen, MaduresInnen und BanjaresInnen zusammen. Die Dayak sind hingegen unter den 13% ChristInnen und den 7% der Anhänger „anderer“ Religionen zu finden.¹³

1.2. ANERKENNUNG DER INDIGENEN RELIGION

1980 wurde die indigene Religion der Ngaju Dayak von der indonesischen Regierung anerkannt. Sie hieß offiziell *Agama Hindu Kaharingan* („Hindu Kaharingan Religion“)¹⁴ (Kuhnt-Saptodewo 1993, 1997; Schiller 1997) und fiel unter dem von balinesischen Hindus dominierten Dachverband Parisada Hindu Dharma.

Die Verbindung zur Hindu-Religion geht auf die Tatsache zurück, dass die indonesische Regierung nur fünf Religionen anerkennt, und zwar Islam, Christentum (aller Bekenntnisse), Buddhismus und Hinduismus. Der Konfuzianismus wurde 2000 anerkannt, allerdings wird er dem Ministerium für Kultur und Tourismus angegliedert und nicht dem Ministerium für Religionen. Alle indigenen Religionen müssen sich diesen Weltreligionen unter-

¹³ Mündliche Information von einem Regierungsbeamten in Palangkaraya, Januar 2000.

¹⁴ Kaharingan bedeutet „von alleine leben, wie die Bäume im Wald“ bzw. „vegetieren“, allerdings ohne die pejorative Bedeutung wie sie diesen Begriffen in der westlichen Welt anhaftet (Kuhnt-Saptodewo 1993: 6).

ordnen, um eine offizielle Anerkennung zu erlangen.¹⁵ Denn man kann in Indonesien nicht einer Religion anhängen, die nicht offiziell als solche anerkannt ist, weil man sonst als „Atheist“ gilt, einem indonesischen Euphemismus für den verpönten „Kommunismus“.¹⁶

Angesichts dieser zwingenden Anforderung haben die Priester der Ngaju und der Große Rat der Kaharingan (*Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan*) beschlossen, sich der Hindu-Religion anzuschließen. Die offizielle Anerkennung der Religion führte dazu, dass einerseits die Dayak ein neues Identitätsgefühl erlangten, weil sie sich zu ihrer eigenständigen Religion bekennen konnten. Der Anschluss an eine Weltreligion gab ihnen das nötige Selbstbewusstsein, um an die (Über-)Lebensfähigkeit der eigenen Religiosität zu glauben und den Durchbruch zur Buchreligion zu wagen.¹⁷ Durch das neue Identitätsgefühl veränderte sich die Verflechtung ethnischer und religiöser Identifikationskriterien, sodass sie von sich nun sagen: „Ich bin ein Dayak-Kaharingan“ oder „Ich bin christlicher Dayak“ bzw. „Ich bin ein islamischer Dayak“, anstatt wie vorher „Ich bin ein Malayer, bzw. ein Banjarese“.

Andrerseits führten die staatlichen Rahmenbedingungen auch dazu, dass der Große Rat der Hindu Kaharingan ein Netzwerk aufzubauen begann und Kontakte zu anderen indigenen Dayak-Religionen suchte. So bekennen sich inzwischen – nach Untersuchungen von Weinstock (1981, 1987) – auch die Luangan, Maanyan und Ot Danum zur Kaharingan-Religion. Der Große Rat stand nach seiner Gründung 1980 vor der Aufgabe, aus den lokalen und regionalen Varianten zu einer überregionalen verbindlichen Kanonisierung in Glaubensfragen zu gelangen. Die Standardisierung verlangte, dass die lokalen Varianten – auch in den Flussbereichen der Ngaju – vereinheitlicht wurden.

¹⁵ U.a. nach den Gesetzen UU Nr. 1/PnPs/1965 Paragraph 1 und TAP MPR Nr. IV/MPR/1978.

¹⁶ General Suharto kam durch einen Putsch gegen den Präsidenten Sukarno 1966 an die Macht. Der Putsch begann am 30.9.1965, als sechs Generäle und ein Adjutant ermordet wurden. Diese Ermordung wurde der Kommunistischen Partei (PKI) angelastet. Daraufhin wurden etwa 1 Million KommunistInnen bzw. Personen, die als solche galten, umgebracht. Während Suhartos Regierungszeit (1966–1998) wurde die Kommunistische Partei (PKI) verboten und ihre Anhängerschaft verfolgt. Seit dieser Zeit müssen IndonesierInnen in ihrem Personalausweis die Religionszugehörigkeit bekannt geben, um zu beweisen, dass sie keine Atheisten, d.h. keine Kommunisten sind.

¹⁷ Eine der Bedingungen, die von der Regierung gestellt wurden, war der Nachweis „heiliger Schriften“. Die Priester und die Vorsitzenden des großen Rats fassten daraufhin alle Schöpfungsmythen in einem Buch, dem „Panaturan“, zusammen und deklarierten dieses als ihre heiligen Schriften. Dies war der Beginn des Transformationsprozesses einer bis dahin mündlich überlieferten Religion zu einer Buchreligion.

2. ALS DAYAK LEBEN: DIE DAYAK IM NATIONALSTAAT

Mit der Unabhängigkeit der Republik Indonesien 1945 entbrannte eine Diskussion darüber, was eigentlich „indonesisch“ ist. Ein Prozess des „nation building“ begann für den jungen Staat. Der erste Präsident Sukarno versuchte das „nation building“ kulturell zu untermauern, in dem er die Tänze und Kostüme (*pakaian adat*) aller Regionen als „national“ deklarierte. In der Neuen Ordnung wurden im Namen des Nationalitätsgedankens wurden die Rechte und die Existenz der indigenen Ethnien erheblich eingeschränkt, politische Repressionen betrieben und die Religionen politisiert. Seit den 1970er Jahren gab es eine Renaissance der javanischen Kultur, die von Suharto massiv betrieben wurde. In dieser Zeit wurde fast ausschließlich *kain-kebaya* (das javanische, traditionelle Kostüm) als Nationaltracht getragen. So tragen auch die Dayak bei Festen und offiziellen Anlässen *kain-kebaya* und beugten sich damit dem „Setting der dominanten Kultur“ (Cahyono 2004: 49) und der von vielen als „Javanisierung“ empfundenen Kulturpolitik der Neuen Ordnung.¹⁸

Die Indigenen wurden in der Neuen Ordnung vereinheitlicht als *suku terasing* („isolierte Ethnien“) bezeichnet. Dies implizierte, dass diese Ethnien sich einem zentral gelenkten Entwicklungsmodell unterordnen mussten und dass ihre Religion nur unter bestimmten Voraussetzungen anerkannt wurde. Auch die Ethnien in Kalimantan erfuhren durch die zentral gesteuerte sogenannte „Modernisierung“ und „Entwicklung“ (*pembangunan*) viele Ungerechtigkeiten, wie wir in der Folge noch ausführen werden.

2.1. MINDERHEIT IM EIGENEN LAND

Außer den Dayak und den Punan leben vor allem in den Küstengegenden Kalimantans verschiedene Ethnien wie MalayInnen und ChinesInnen. Unter den MigrantInnen sind MaduresInnen, JavanerInnen, BalinesInnen und BuginesInnen, die auf verschiedenen Wegen nach Kalimantan kamen. Sie kamen als Plantagen- und Minenarbeiter, Reisbauern und -bäuerinnen oder HändlerInnen. Die Mehrheit gelangte jedoch im Zuge eines groß angelegten Umsiedlungsprogramms (*transmigrasi*) der Regierung Suharto nach Kalimantan, in dem Millionen von EinwohnerInnen aus Java, Bali und Madura

¹⁸ In diesem Zusammenhang muss jedoch auch die Tourismus-Politik der Neuen Ordnung erwähnt werden, die in manchen Fällen zur Konservierung oder sogar zur künstlichen „Wiederbelebung“ lokaler Kulturen führte. Für Mentawai zeigte Schefold (1998) z.B., dass es der Neuen Ordnung besser gelungen war, die „nationale Kultur“ zu fördern, als dies zur Zeit Sukarnos der Fall war (für eine Diskussion siehe Kuhnt-Saptodewo 2006: 162–166).

auf die sogenannten „Außeninseln“ umgesiedelt wurden. Borneo, das zu gut zwei Dritteln zu Indonesien gehört, ist nach Grönland und Neuguinea die drittgrößte Insel der Welt, etwa vier Mal so groß wie Java und Madura. Die Bevölkerungsdichte auf Kalimantan beträgt ca. 1 bis 10 EinwohnerInnen pro km², auf Java und Madura dagegen ca. 800 bis 9000 EinwohnerInnen. Auf den beiden Inseln Java und Madura leben auf einer Fläche von 7 % des gesamten Staatsgebiets rund 60 % der EinwohnerInnen Indonesiens.

Nach amtlichen Angaben haben sich im Zeitraum von 1969 bis 1994 1,6 Millionen Familien, d.h. insgesamt 6,8 Millionen Menschen, an diesem Programm beteiligt. Die wichtigsten Ziele waren Kalimantan, West-Papua, Ost-Timor und auch Sumatra. Auf Kalimantan waren deshalb 1995 weit über 10 Prozent der 10 Millionen EinwohnerInnen offizielle TransmigrantInnen, nicht gerechnet die individuell zugewanderten MigrantInnen. Die Transmigration nach Zentralkalimantan wuchs – nur um ein Beispiel zu nennen – nach 1980 stark an, etwa 180.000 pro Dekade, während zwischen 1971 und 1980 insgesamt nur 13.000 zugewandert waren.¹⁹

Unter den MigrantInnen sind die MaduresInnen – wie auch die Bugis – in Indonesien als besonders mobil bekannt. Sie lassen sich – im Fall Maduras wohl auch bedingt durch die ökologischen Bedingungen ihrer Heimat – gerne auf anderen Inseln nieder. So sind heute mehr MaduresInnen außerhalb ihrer Insel zu finden als auf Madura selbst.²⁰ Die Einwanderung der MaduresInnen in Kalimantan begann bereits Mitte des 19. Jahrhunderts. Sie wurden als Soldaten von der holländischen Kolonialmacht dorthin geschickt, um die Einheimischen zu bekämpfen. Es folgten weitere Migrationswellen Anfang des 20. Jahrhunderts, bedingt durch die Minen- und Plantagenarbeit in Kalimantan. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts kamen sie dann im Rahmen des Umsiedlungsprogramms, meistens als Reisbauern. Darüber hinaus kamen auch viele als „freie“, d.h. staatlich nicht gelenkte MigrantInnen, die von bereits in Kalimantan lebenden MaduresInnen nachgeholt wurden; oder sie kamen als Händler, die sich meist in den Hafenstädten niederließen.

Die MaduresInnen wurden bereits ab dem 16. Jahrhundert islamisiert. Die islamischen Schulen (*pesantren*) spielen eine zentrale Rolle in ihrem

¹⁹ Das Umsiedlungsprogramm, das von der Weltbank mitfinanziert und u.a. auch von der Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) unterstützt wurde, musste schließlich als gescheitert betrachtet werden. Im Jahr 2000 beschloss daher die Regierung unter Abdurrachman Wahid (1999–2001), das Umsiedlungsprogramm 2001 einzustellen. Die folgende PräsidentInnen, Megawati Sukarnoputri und Susilo Bambang Yudhoyono, nahmen das Umsiedlungsprogramm jedoch wieder auf.

²⁰ De Jonge und Nooteboom notieren, dass bereits um 1800 mehr MaduresInnen außerhalb der Insel selbst lebten (2006: 458).

Leben. In der neuen Heimat versuchen sie so zu leben, wie sie es aus ihren ursprünglichen Dorfgemeinschaften gewohnt sind, d.h. sie bauen ihr eigenes Dorf getrennt von den Ortsansässigen, indem sie ein Stück Wald erschließen. Das Dorf ist so organisiert wie in Madura, d.h. eine Gruppe von Häusern wird von Grundstücken umringt, die landwirtschaftlich genutzt werden. Die Grundstücke fungieren als „lebende Mauer“. In dieser Dorfstruktur, die *tanean lanjang* genannt wird, gibt es auch eine gemeinschaftliche Küche, Wasserbrunnen usw. Normalerweise wird eine *tanean lanjang* von Generationen gleicher Abstammung bewohnt. Wenn sie in der Stadt leben, dann versuchen sie stets, in enger Nachbarschaft zu wohnen (vgl. Heru Cahyono 2004: 61). Wie bereits durch die Siedlungsstruktur sichtbar wird, pflegen sie ein gutes Netzwerk untereinander, sodass neue ZuwandererInnen fast immer in diesem Netzwerk aufgenommen werden können.

Die Maduresen, d.h. vor allem die Männer, gelten als geschäftstüchtig und „aggressiv“ in ihrem Verhalten. Die Stereotypen über sie gehen von arrogant, machohaft, unzivilisiert, unfair, habgierig bis rachsüchtig (vgl. Jonge & Nooteboom 2006: 462). Es wird ihnen auch eine „culture of violence“ zugeschrieben.²¹ Andererseits gelten sie aber auch als fleißig, ein positives Vorurteil, das sich von ihrem wirtschaftlichen Erfolg in der Migration speist. So haben Maduresen beispielsweise in vielen Städten ein Monopol auf das Betreiben der öffentlichen Transportmittel (Minibusse, Boote und Becak). In einigen Städten in Kalimantan haben sie es geschafft, sich allgemein gesellschaftlich zu etablieren; dort sind heute unter Polizisten, Beamten, Regierungsbeauftragten auch MaduresInnen zu finden. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Stadt Sampit in Zentralkalimantan (in der im Jahr 2000 die – weiter unten analysierten – ethnischen Konflikte ausbrachen); hier waren der Leiter der Regionalpolizei (*Kapolda*) und der Bürgermeister (*walikota*) Maduresen.

2.2. RECHTSUNSICHERHEIT

Die Ignoranz gegenüber den Gewohnheitsrechten und der traditionellen Lebensweise der jeweiligen einheimischen Bevölkerung – von Seiten der indonesischen Regierung ebenso wie von Seiten der MigrantInnen – spiegelt ein generelles Zivilisationsverständnis wieder, das „Zivilisation“ mit „technischem Fortschritt“ gleichsetzt. Die zentral gesteuerte regionale Entwicklungsplanung (*pembangunan*) der Neuen Ordnung verfolgte entsprechend

²¹ Vgl. Bouvier & Smith (2006: 476): „Dayaks, like most other Indonesians, regard Madurese society as violent and Madura Island to be racked by factionalism and frequent revenge killings.“

diesem Zivilisationsverständnis das Ziel, die verschiedenen indigenen Gruppen Indonesiens mit dem technologischen Fortschritt zu „beglücken“, ob sie dies nun wollten oder nicht. Diese undifferenziert negative Haltung der Regierung zur „Rückständigkeit“ der lokalen Bevölkerung wurde eben auch von der Mehrheit der ZuwandererInnen „importiert“, was verständlicherweise das Zusammenleben der Gruppen erschwerte. Die ZuwandererInnen, die sich zivilisatorisch überlegen fühlten, sahen oft keinen Grund, der Lebensweise der lokalen Bevölkerung mit Verständnis zu begegnen. Aufgrund dieser fehlenden Integrationsbereitschaft stellten (und stellen) – um nur ein Beispiel zu nennen – etwa die traditionellen Haustiere der Dayak, wie Schweine und Hunde, eine Konfliktursache dar, weil diese Tiere bei den MuslimInnen als unrein (*haram*) gelten.

Das Nebeneinander traditioneller Landrechtssysteme und der modernen Gesetze führte schließlich zu Rechtsunsicherheiten. So betrachten z. B. viele indigene Ethnien in Kalimantan den Wald mit größter Selbstverständlichkeit als ihren „legitimen“ Lebensraum, besitzen jedoch keinerlei Besitzurkunde oder sonstigen Nachweis. Konfliktverschärfend waren die Umsiedlungsaktionen vor diesem Hintergrund nicht zuletzt hinsichtlich des sozialen Lebens in den Dschungelgebieten. Die TransmigrantInnen erhielten oft eine Urkunde über ihren Landbesitz, während die lokale Bevölkerung sich „nur“ auf ihre mündlich übertragenen Landrechte berufen konnte. Somit fühlte sie sich in ihrem eigenen Land immer mehr entrechtet und als Fremde auf ihrem eigenen Grund und Boden, dem *tanah adat*. *Tanah adat* sind Gebiete, die durch mündlich überlieferte Gesetze bestimmten Familien zugesprochen werden. Meistens ist es nicht vereinbar mit den durch die Regierung verabschiedeten Gesetzen, die die Rechte auf Grundstücke und Waldgebiete regeln.

2.3. GERINGE ZUKUNFTSPERSPEKTIVE

Zu diesen Rechtsunsicherheiten kommt der Aspekt hinzu, dass die Dayak kaum am wirtschaftlichen Aufbau teilhaben konnten. Während der Zeit der Neuen Ordnung verteilte der Suharto-Clan Holzeinschlagskonzessionen und Konzessionen für Goldminen unter sich, seinen engsten Geschäftspartnern, meist ethnisch chinesische Indonesier, und den Generälen. Die Konzessionen reduzierten die den Dayak zur Verfügung stehenden Landressourcen deutlich²², denn sie betrafen oft ihr Gebiet, das sie dann nicht mehr betreten durften, obwohl es sich meistens um *tanah adat* handelt.

²² In Westkalimantan, in Ketapang in der Nähe von Pontianak, wo 1996–1997 ethnische Konflikte ausbrachen, gehörte 94% des Waldes der Holzindustrie.

Nach der Anerkennung ihrer Religion konnten sich die Dayak zwar zu ihrer Religion bekennen, aber sie bekamen trotzdem nicht die gleiche Chance wie jene Dayak, die sich zum Islam oder Christentum bekannten. Jemand, der z.B. eine Beamtenlaufbahn vor Augen hatte, musste in der Regel konvertieren, um überhaupt eine Möglichkeit zu bekommen, als Beamter aufgenommen zu werden. Denn als AnhängerInnen der Hindu-Kaharingen hatten sie keine Chance auf einen Beamtenposten. Dieser Zustand spitzte sich zu, nachdem die Gouverneure von Zentralkalimantan keine Dayak mehr waren.

3. NACH REFORMASI: DAYAK WERDEN

Der Fall Suhartos 1998 fand in der Zeit der sogenannten *reformasi* statt. Das Ziel der Reformen war, den Demokratisierungsprozess in Indonesien voranzutreiben und den autoritären Regierungsstil des General Suharto, der zum Rücktritt gezwungen worden war, zu überwinden. In der Reformära wurden auch die bisher als „suku terasing“ (isolierte Stämme) bezeichneten ethnischen Gruppen aktiv. Sie schlossen sich im Dachverband AMAN (*Alliansi Masyarakat Adat Nusantara*) zusammen, um sich mehr Gehör zu verschaffen. Beim ersten Treffen 1999 in Jakarta kamen Vertreter von 231 Gruppen aus ganz Indonesien.²³ Diesem Dachverband schloss sich auch die indigene Bevölkerung Kalimantans unter einer Bezeichnung, nämlich „Dayak“ an. Trotz zusätzlicher ethnischer Bezeichnungen, wie z.B. Dayak-Iban, Dayak-Kanayan, Dayak Siang-Murung, sehen sich zumindest die Vertreter dieser Gruppen durch den Begriff Dayak ausreichend repräsentiert.

Im Mai 1999 wurde ein Gesetz für die Autonomierechte der Regionen Indonesiens verabschiedet (UU22/1999), mit dessen Implementierung Januar 2001 begonnen wurde. Durch das Gesetz UU32/2004 wurde dann der Dezentralisierungsprozess weiter vorangetrieben. Diese Gesetze geben den Provinzen und vor allem aber den Distrikten (*kabupaten*) mehr administrative, ökonomische und politische Rechte. Dies führte dazu, dass immer mehr Provinzen und Distrikte neu geformt wurden. So wuchs seit der Implementierung die Zahl der Distrikte von 341 zu 370 und jene der Provinzen von 26 zu 33. Dieser Prozess, der auch *pemekaran* („aufblühen“) genannt

²³ Bei diesem Treffen wurde die Bezeichnung „masyarakat adat“ (Adat-Gesellschaft) als die Übersetzung von „indigenous people“ verwendet. Diese Bezeichnung wird genauso wie die englischen und deutschen Begriffe „indigenous people“ bzw. „indigene Bevölkerung“ viel diskutiert und kritisiert (siehe Li 2007, Zakaria 2003).

wird, dauert noch an und wird symbolisch mit den stets wachsenden Blüten eines Baumes verglichen (vgl. Steenbrink 2008: 37).

Im indonesischen Grundgesetz UUD 45 (Undang-Undang Dasar 45) ist zwar geregelt, dass die indonesische Regierung die Belange der indigenen Bevölkerung berücksichtigen muss, aber laut den Gesetzen UU22/1999 und UU25/2000 werden die Regionen auch dazu verpflichtet, den Aufbau und die Entwicklung des Staates zu unterstützen (Zakaria 2004). Dayak-Gruppen und diverse NGOs wie auch AMAN interpretieren diese beiden Gesetze als Missachtung der Autonomie der Regionen. Diese Gesetze implizieren nämlich, dass die Regionen alle Regierungsbeschlüsse, inklusive der Konzessionsverteilung zur Nutzung (sprich: wirtschaftlichen Ausbeutung) der Regenwälder, auch umsetzen müssen.

1996–1997, 1999 und 2001 brachen in den Provinzen West- und Zentralkalimantan Unruhen aus, in denen tausende zugewanderte MaduresInnen getötet wurden.²⁴ Offizielle Stellen berichteten von etwa 1000 Toten, inoffiziell sprach man von 5.000 – hauptsächlich MaduresInnen. In Westkalimantan in 1996–1997 lösten die Ereignisse bei einer Hochzeitsfeier den Konflikt aus. Eine Dayak fühlte sich während dieser Feier von Maduresen belästigt. Zunächst zogen sich die Maduresen zurück, überfielen jedoch die Frau und ihre Begleiter auf deren Heimweg. Zwei der Begleiter wurden niedergestochen und mussten ins Krankenhaus eingeliefert werden. Wütend zogen die Einwohner des Dorfes, wo die Hochzeitsfeier stattgefunden hatte, zum Dorf Sanggau Ledo, wo sie 248 maduresische Häuser niederbrannten. Die Unruhe griff auf die umliegenden Gebiete über, wie auf die Dörfer Samalantan, 100 km von Sanggau Ledo entfernt, und Jirak, wo 372 Häuser in Brand gesetzt wurden. Der Regent der Region Sambas sah sich gezwungen, eine nächtliche Ausgangssperre von 21 Uhr bis 4 Uhr zu verhängen. Fast 7.000 Personen mussten in die Stadt Singkawang evakuiert werden, und 1.000 in die Provinzhauptstadt Pontianak. Einen Monat später drohte der Konflikt auf Pontianak überzugreifen, wo viele MaduresInnen Zuflucht gesucht hatten. Hunderte Menschen flohen von Pontianak zum Militärrevier von Singkawang. Das indonesische Militär verlegte 3.000 Soldaten in die Unruheprovinz. Im Jahr 1999 brach jedoch der Konflikt erneut aus. Diesmal stand am Beginn eine Auseinandersetzung zwischen Malayen und Maduresen, der auch auf die Dayak-Bevölkerung übergriff. Andere Ethnien wie Bugis und Chinesen sind schließlich auch gegen die Maduresen aktiv geworden.

²⁴ Über den genaueren Verlauf der Konflikte siehe u.a. H. de Jonge und G. Nooteboom 2006, H. Bouvier und G. Smith 2006, G. van Klinken 2002, 2006, H. Cahyono 2004, Mary Heidhues 2001.

In Zentralkalimantan war dem Konflikt am 15.12.2000 ein Streit zwischen einem Dayak und einem Maduresen beim Kartenspiel vorausgegangen, in dem der Dayak getötet wurde. Dies geschah in der Stadt Kereng Pangi, unweit von Sampit. Als die Gerüchteküche brodelte und in Umlauf kam, dass die Dayak der Stadt Sampit sich rächen wollten, befürchteten die Maduresen, dass ihnen das Gleiche wie in Westkalimantan passieren könnte. Sie vertrieben daraufhin die Dayak aus Sampit und besetzten die Stadt zwei Tage lang. Am dritten Tag kamen Dayak aus verschiedenen Regionen und griffen die Maduresen in Sampit an.²⁵ Die Unruhe griff in die Provinz Hauptstadt Palangkaraya über und dauerte etwa zwei Monate (Mitte Dezember 2000 bis Februar 2001). Die Regierung war jedoch bereits von der dortigen Bevölkerung gewarnt worden, ergriff aber keinerlei Maßnahmen zur Gewaltprävention. Nach der blutigen Eskalation trafen die Soldaten erst mit einer einwöchigen Verspätung ein; während dieser Zeit waren die Polizisten vor Ort faktisch machtlos, denn sie waren in der Minderzahl. Etwa 500 MaduresInnen wurden getötet und etwa 150.000 MaduresInnen mussten in die umliegenden Dörfer flüchten und von dort auch zum Teil zurück nach Madura.²⁶

Diese Art von Konflikt zwischen Einheimischen und zugewanderten MaduresInnen hatte sich zwar in Westkalimantan bereits in den Jahren 1977, 1979 und 1983 ereignet,²⁷ nach der *reformasi* und den neuen Gesetzen zur Dezentralisierung sind diese ethnischen Konflikte jedoch in Kalimantan verstärkt aufgetreten. Hinzu kommt, dass zur gleichen Zeit ähnliche Konflikte auch in anderen Teilen Indonesiens (in Zentralsulawesi, Nord- und

²⁵ Die Vertreibung der Dayak aus der Stadt Sampit veranlassten die Dayak, ganz nach ihren traditionellen „Kriegsbräuchen“ zu agieren: sie griffen zu *mangkuk merah*, zur „roten Schale“. Das Überreichen der „rote Schale“ unter Männern dient als Zeichen dafür, dass sie sich im Krieg befinden. Dabei holen sie ihren „Beschützer“ Raja Sangumang aus der Oberwelt, der für das Wohl der Menschen zuständig ist. In diesem Konflikt erlebte auch die Kopfjagd, die seit dem Treffen in Tumbang Anoi im Jahr 1894 von der holländischen Kolonialverwaltung verboten wurde, eine Revitalisierung. Fotos von abgeschnittenen Köpfen wurden schließlich auch über das Internet verbreitet. Diese „sensationellen“ Bilder trugen dazu bei, dass der Konflikt auch international stärker wahrgenommen wurde. Für eine Analyse der Rolle des Internets in einem anderen Konflikt in Indonesien, nämlich jenem auf den Molukken, siehe den Artikel von Birgit Bräuchler in diesem Band.

²⁶ Auf maduresischer Seite wurde von 7000 Toten gesprochen (vgl. Bouvier/Smith 2006: 482–486).

²⁷ U.a. Republika 3.1. u. 13.1.1997; Suara Merdeka 7.1.1997; Indonesien-Information Nr. 1, 1997 (Aktion); Andi H., Rückkehr in ein fremdes Land, Indonesien-Information Nr. 1 2002 (Menschenrechte); International Crisis Group Brussel, 27. Juni 2001 in www.crisisweb.org.

Zentralmolukken) ausbrachen.²⁸ Steenbrink (2008: 37) bezeichnet die neue Dezentralisierung daher auch als eine Zeit der „blossoming‘ ethnic and religious conflicts in Indonesia“. Die Auslöser der Konflikte waren meist Nichtigkeiten, die zeigten, dass sich im Laufe der Zeit bereits viele Aggressionen angesammelt hatten.

Die ZuwandererInnen, die aus Madura und Java kamen, waren meistens MuslimInnen, die auf eine lokale Bevölkerung trafen, die mehrheitlich aus ChristInnen oder AnhängerInnen der indigenen Religion bestand. Die Aggression der Dayak entlud sich also deshalb primär gegenüber den MaduresInnen, weil diese für die Dayak die (buchstäblich) greifbarsten Kennzeichen für den von der indonesischen Regierung verursachten tiefgreifenden Wandel ihres gewohnten Lebensumfeldes waren. Huub de Jonge und Gerben Nooteboom (2006: 472) versuchten zu ergründen, warum gerade die MaduresInnen zu Opfern dieser Gewalttaten in Westkalimantan wurden:

The reason for that can, in our opinion, only be traced back to the need for a scapegoat, a role to which the despised and culturally distinct Madurese were suited. They were a small, controversial and vulnerable group, whose comings and goings incited resentment, who were involved in a series of both small and larger violent incidents, and about whom negative stereotypes abounded. Although their differences to other ethnic groups were largely imagined, they formed a fertile basis on which to perpetuate violence.

Es sind bereits verschiedene Analysen zur Ursache des Konflikts geschrieben worden (u.a. van Klinken 2000, 2002, Hüsken/de Jonge 2002, Cahyono 2004, Coppel 2006, Sidel 2006), von denen die These Gerry van Klinkens besonders erwähnenswert ist. Van Klinken (2002: 80) argumentiert, dass der Ausbruch von den neuen lokalen Politikern, den „new ethnic elites“, gesteuert wurde:

I am arguing, [...] that the anti-Madurese campaign was for these ethnic associations only their secondary objective. The primary objective was to dominate provincial politics, informally if not formally. To achieve that, the Madurese could almost have been selected at random from among the other perhaps equally abundant settlers – Javanese, Banjar, Bugis – as a common enemy.

²⁸ Dies führte zu Gerüchten, dass die Konflikte, die in ganz Indonesien nach dem Fall Suhartos ausbrachen, von seinen Leuten angezettelt wurden, um Unsicherheit im Lande zu schaffen und die Nachfolgeregierungen zu delegitimieren.

In seinen Artikeln sucht van Klinken als Politikwissenschaftler die Ursachen der Konflikte auf der politischen Ebene. So sieht er die Rolle des Politikers Usop²⁹ als maßgeblich für die Mobilisierung der Massen in Zentralkalimantan mit dem Ziel, erstens an die Ressourcen zu kommen, die in den Händen der MaduresInnen waren, und zweitens, um sich selbst politisch in Szene zu setzen.³⁰ Usop gründete nämlich 1993 gemeinsam mit anderen Dayak Lokalpolitikern *Lembaga Musyawarah Masyarakat Dayak dan Daerah Kalimantan Tengah* (LMMDDKT), den „Dachverband der Dayak-Bevölkerung und der Region Zentralkalimantan“, der die Rechte der Dayak als *putera daerah* („Söhne des Landes“) im politischen Leben einforderte (vgl. van Klinken 2002: 72).

Wir versuchen hingegen die Konflikte aus der sozialen und kulturellen Perspektive zu ergründen. Unserer Meinung nach sind die Gründe des Konfliktausbruchs in Kalimantan in der Exklusion ethnischer Gruppen in der staatlichen Repräsentation zu suchen, die von Bertrand (2004) als der wichtigste Grund für ethnische Konflikte angeführt wird, und nicht nur im Macht-hunger lokaler Eliten. Denn auch wenn die lokalen Dayak-Politiker aus dem Konflikt Vorteile für ihre politische Karriere ableiten konnten, so lässt sich daraus die Gewalt der Dayak gegenüber den MaduresInnen doch nicht hinreichend erklären. Die lokale politische Elite hätte schwerlich Massen mobilisieren können, wären die Dayak besser in den Nationalstaat integriert gewesen.

Einer der beiden AutorInnen dieses Artikels, Marko Mahin, selbst ein Ngaju Dayak, vertritt die Position, dass man die verschiedenen Dayak-Gruppen nicht mehr nur als indigene Ethnien, die im Langhaus flussaufwärts wohnen und die als Jäger und Sammler leben, betrachten sollte, sondern als Ethnien, die an der Dynamik des Modernisierungsprozesses beteiligt sind (Mahin 2007: 16). Die Dayak stehen somit vor der Herausforderung, sich im Kontext der neuen Autonomiegesetzgebung in Interaktion mit anderen Gruppen – und auch unter dem Einfluss des ökonomischen Wettbewerbs – innerhalb des bürokratischen Staatssystems zu behaupten.

²⁹ Prof. M. Usop MA, ehemaliger Rektor der Universität Palangkaraya, ist ein Ngaju-Muslim und mit einer Ngaju verheiratet, der Tochter von Johannes Saililah, dem legendären Informanten von Missionar Schärer. Saililah war ein Ngaju-Priester, der zum Christentum konvertiert wurde und als Muslim starb.

³⁰ Vgl. Van Klinken (2000; 2002; 2006). Van Klinkens Aussage (2002: 79), dass „not a single Dayak political figure condemned the ethnic cleansing against Madurese“ möchten wir jedoch relativieren. Während die Gewalttaten stattfanden, hat die Autorin den Dayak-Priester Itar Ilas angerufen. Er verurteilte die Tat und kurz später wurde er schwer krank und starb. Seine Familie bringt seinen Tod mit der Trauer über den Konflikt in Zusammenhang (*sakit hati*).

Nach dem Ausbruch der ethnischen Konflikte artikulierten sich zunehmend Gedanken zur Dayak Identität, die in engem Zusammenhang mit Religion imaginiert wird: der Aufruf zu einer eigenständigen Religion „Kaharingan“, die nicht dem Hinduismus unterstellt ist, wurde in den Medien lauter, wie die folgende Aussage eines Anhängers des Kaharingan, Baru I. Sangakai, vom Baritofluss, zeigt:

Wir wollen Kaharingan auf der gleichen Stufe mit anderen Religionen in Zentralkalimantan sehen. Wir müssen den Eindruck vermeiden, dass wir nur [religiöse Feste] feiern wollen. Dafür müssen wir unsere Selbstfindung und Identität zeigen. Kaharingan hat einen Schritt nach vorne getan.³¹

Die laut offiziellen Statistiken (2003) als „Hindus“ gezählten Kaharingan-AnhängerInnen machen in Zentralkalimantan mit 141.168 Gläubigen die zweitgrößte Hindu-Gemeinschaft Indonesiens nach Bali aus. Der Große Rat der Hindu Kaharingan (*Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan*)³² zählte im Jahr 2006 bereits 199.805 AnhängerInnen. Drs. Rangkap I. Nau, der Vorsitzende des Großen Rats, fordert konkret:

Kaharingan soll im Religionsministerium eine eigene Rechtsabteilung bekommen.

Kaharingan soll als eine eigenständige Religion anerkannt werden.

Die Anhänger von Kaharingan dürfen nicht weiter diskriminiert werden.³³

In einem Interview in *Indomedia*, einer lokalen Zeitung, bedauert Drs. Rangkap I Nau, dass die Kaharingan-Religion von der zentralen Regierung immer noch nicht als eigenständige Religion anerkannt wird, und es somit auch kein eigenes Jahresbudget für ihre AnhängerInnen gibt.³⁴ Er meinte, dass 30 Prozent der Bevölkerung in Zentralkalimantan AnhängerInnen der Kaharingan sind, sich aber immer noch wie Fremde im eigenen Land fühlen wür-

³¹ *Kalteng Post*, 6. August 2003. Übersetzt aus dem Indonesischen von den AutorInnen.

³² Der Große Rat teilte sich neuerdings aufgrund eines internen Zwists in zwei Strömungen: *Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan Indonesia* (MBAHKI) und *Majelis Agama Kaharingan Indonesia* (MAKI). Ein Dayak-Politiker, Teras Narang, selbst Christ und Mitglied der Demokratischen Partei Indonesiens (PDIP) versucht, die beiden Strömungen in der Majelis Agama Kaharingan Republik Indonesia (MAKRI) zu vereinen.

³³ *Palangka Post*, 28.04.2003 und 04.08.2003.

³⁴ Im Religionsministerium ist für jede Religion ein Budget vorgesehen, das von der Zahl der AnhängerInnen abhängt. Das Budget für Kaharingan fließt jedoch zu der Dachorganisation Parisada Hindu Dharma in Bali.

den.³⁵ Einige Dayak-Politiker meinen sogar, dass nur jene Teile der Bevölkerung sich als „Dayak“ bezeichnen dürfen, die auch AnhängerInnen der Kaharingan-Religion, d.h. weder ChristInnen noch MuslimInnen, sind. Dieses Beispiel weist abermals daraufhin, dass gerade ausverhandelt wird, was es heißt, Dayak zu sein, und dass in diesem Prozess verschiedene Dimensionen von Identität zur Dispositionen stehen bzw. zum Widerstreit anregen (vgl. Gingrich 2004).

Der Begriff „Dayak“ wird neuerdings aber nicht nur in Zusammenhang mit Religion verwendet, sondern auch als eigenständige ethnische Kategorie. Im Unterschied zu früher betonen heute viele Indigene ihre Identität und geben sich stolz als Dayak aus. Der Begriff „Dayak“ gilt inzwischen als kollektive Bezeichnung für „Nicht-Zugewanderte“. Alle Dayak-Ethnien nehmen gerne diesen Begriff in Anspruch, und zeigen damit, dass sie *putera daerah* („Söhne des Landes“) sind. Mit diesem neuen ethnischen Bewusstsein ist auch die Forderung verbunden, dass nur ein *putera daerah* als Gouverneur tätig sein darf. Die Redensart *di mana bumi dipijak, di situ langit dijunjung* („dort wo man die Erde betritt, soll man auch den Himmel ehren“) hört man immer öfter und soll vor allem die ZuwandererInnen daran erinnern, die Tradition und Gebräuche der Einheimischen zu respektieren. Die Dayak-Identität wird heute über die Abgrenzung zu den ZuwandererInnen konstruiert.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff „Dayak“ erfuhr im Laufe der Geschichte einen Wandel – sowohl in seiner Bedeutung als auch in seiner Verwendung. Aus relativ homogenen Gruppen an den Flussoberläufen wie den *uluh* Rungan oder den *uluh* Kahayan wurden in der Kolonialzeit verschiedene „Dayak-Ethnien“. Ihre ethnische Identität wurde zunächst nicht von ihnen selbst, sondern von anderen konstruiert, d.h. von der Kolonialverwaltung, von den Missionaren sowie von SozialanthropologInnen. Die „Dayak“ wurden durch ihre „primitiven“ Rituale wie Kopfjagd, Totenfeste und Balian-Zeremonien, ihre soziale Struktur (egalitär, in Langhäusern wohnend) und die Subsistenzwirtschaft definiert (siehe u.a. Schärer 1966, Freeman 1970, Needham 1983). „Dayak-sein“ bedeutete, „primitiv“ und „rückständig“ zu sein. Diese derogative Fremdwahrnehmung wurde von der indigenen Bevölkerung zum Teil selbst übernommen, was – paradoxerweise – zur Grundlage für das Herausbilden einer gemeinsamen ethnischen Identität im unabhängigen Indonesien wurde.

³⁵ Interview mit Drs. Rangkap I Nau am 20.2.2005.

Das von der Kolonialmacht und von den Missionaren erklärte Ziel, die „Primitiven“ zu zivilisieren und zu christlichen Bürgern zu machen, brachte die indigene Bevölkerung in Kontakt mit der modernen Welt, die nach der Unabhängigkeit Indonesiens zunehmend durch staatliche Institutionen repräsentiert wurde. Die indigene Bevölkerung, d.h. vor allem ihre Eliten, die eine moderne Schulbildung erfuhren, griff diese Herausforderung auf, indem sie begannen sich über den Begriff „Dayak“, der bisher von anderen verwendet wurde, um sich von ihnen zu distanzieren, zu organisieren. Mit der Bildung der Provinz Zentralkalimantan als einer Domäne der Ngaju-Dayak wurde es erstmals möglich, sich politisch im Nationalstaat mittels einer ethnischen Identität zu etablieren. Das war der Beginn des „Dayak-werdens“, einer positiven Selbstidentifikation als Dayak.

Ein weiterer wichtiger Schritt zur positiven Selbstidentifikation der indigenen Bevölkerung Zentralkalimantans war die Anerkennung ihrer indigenen Religion im Jahr 1980, wenn diese auch dem Hinduismus untergeordnet wurde. Die Tatsache, dass ihre Religion zu einer der Weltreligionen gezählt wurde, gab nun auch jenen Indigenen, die sich nicht zum Islam oder Christentum bekannten bzw. bekennen wollten, das nötige Selbstwertgefühl, sich auf eine Stufe mit den anderen StaatsbürgerInnen Indonesiens zu stellen. Dieses neue Selbstwertgefühl wurde jedoch oft durch die Praxis der indonesischen Bürokratie, die die AnhängerInnen der Kaharingan nach wie vor diskriminierte, untergraben. Nichtsdestotrotz wertete die Anerkennung der Religion auch die Kultur aller Ngaju, auch jener, die sich zum Christentum oder Islam bekannten, auf und führte vermehrt zu dem Bewusstsein: „Wir sind nicht primitiv“. Diesen Weg der Anerkennung und Achtung aufgrund der Zugehörigkeit zu einer indigenen und nunmehr staatlich anerkannten Religion wählten in der Folge nicht nur die Ngaju, sondern auch andere indigene Gruppen Kalimantanans, die nicht oder nur in geringem Ausmaß christianisiert oder islamisiert waren. Diese Verbindung von (anerkannter) Religion und ethnischer Identität machte den Weg frei für weitere Möglichkeiten von Selbstidentifikation. Die Indigenen sahen sich fortan als christliche, muslimische oder Kaharingan Dayak. Der Begriff „Dayak“ erlebte damit einen positiven Wandel.

Für die politische Handlungsmacht der indigenen Bevölkerung spielte auch in der Reformära nach dem Ende von Suhartos Neuer Ordnung der Begriff Dayak eine wichtige Rolle, als sich Vertreter von indigenen Gruppen in Kalimantan dem Verband AMAN als „Dayak“, nämlich als Dayak-Iban, Dayak-Siang Murung etc. anschlossen. Dies zeigt die hohe Akzeptanz, die der Begriff heute als Sammelbezeichnung für die indigenen Gruppen Kalimantanans genießt. Die Bedeutung dieser „Dayak“-Identität wuchs jedoch

auch mit der Erwartung, nach dem Ende der autoritären Herrschaft Suhartos politisch eine größere Rolle spielen zu können. Die Jahrzehnte andauernde Marginalisierung großer Teile der Bevölkerung und der Machtanspruch indigener Eliten mündete schließlich in den oben beschriebenen ethnischen Konflikten, in denen die negativ besetzten Merkmale und Praktiken (wie Kopfjagd und „mangkuk merah“), die mit „Dayak-sein“ in der Kolonialzeit und noch weit danach assoziiert wurden, wieder aktuell wurden und damit wieder den Begriff „Dayak“ mitbestimmten.

Wer ein bzw. eine „Dayak“ *ist* und wer nicht, wurde in der Folge dieser scharfen Abgrenzung von anderen ethnischen Gruppen vermehrt diskutiert. So müsse ein Dayak *asli* (indigen), ein *putera daerah* (Sohn des Landes), und nach Meinung mancher sogar Anhänger der Kaharingan-Religion sein. Dieser Prozess des „Dayak-werdens“, d.h. der zunehmenden Selbstbestimmung und Selbstidentifikation der indigenen Bevölkerung Kalimantan als Dayak, ging jedoch mit der Konstruktion von Grenzen einher, die nun anderen ethnischen Gruppen den Zugang zum politischen System zu verwehren droht. Denn mit der Forderung etwa, nur ein *putera daerah* („Sohn des Landes“) dürfe Provinzgouverneur werden, wird die lokale ethnische Zugehörigkeit zu *dem* Kriterium gemacht, das MigrantInnen, darunter auch jene, die schon seit zweiter oder dritter Generation in der Region leben, vom demokratischen Prozess, d.h. konkret vom passiven Wahlrecht, ausschließen würde. Die Konstruktion ethnischer Identität durch die Dayak selbst, das „Dayak-werden“, kommt offensichtlich nicht ohne eine Diskriminierung der „Anderen“ aus. Leider sind heute ähnliche Entwicklungen auch in anderen Regionen Indonesiens zu beobachten.

QUELLEN

Or. 527/EP 108 Uitreksels uit brieven over Tamanggong Nikodemus Ambo, (1856-1873). Afschrift, Leiden: KITLV.

LITERATURVERZEICHNIS

- Bertrand, Jacques (2004), *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Bouvier, Hélène and Glenn Smith (2006), Of Spontaneity and Conspiracy Theories: Explaining Violence in Central Kalimantan. *Asian Journal of Social Science* 343: 475–491.
- Cahyono, Heru (2004), Konflik di Kalbar dan Kalteng: Sebuah Perbandingan, in *Masyarakat Indonesia*, *Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia*, XXX:2, 47–72.
- Coppel, A. Charles (ed.) (2006), *Violent Conflicts in Indonesia. Analysis, Representation, Resolution*. London and New York: Routledge.

- Epple, K.D. (1933), *Kurze Einführung in die Ngadjoe-Dajaksprache*. Banjarmasin.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993), *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Freeman, Derek (1970), *Report on the Iban*. New York: Athlone.
- Gingrich, Andre (2004), Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering, in: G. Baumann and A. Gingrich (eds.), *Grammars of identity/Alterity. A Structural Approach*. New York/Oxford: Berghahn Books, 3–17.
- Hardeland, August (1858), *Versuch einer Grammatik der Dajakschen Sprache*. Amsterdam.
- Hardeland, August (1859), *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*. Amsterdam.
- Himmelman, Nikolaus (2005), The Austronesian Languages of Asia and Madagascar: Typological Characteristics, in: A. Adelaar and N. Himmelman (eds.), *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*. Oxon: Routledge.
- Hüsken, Frans and Huub de Jonge (eds.) (2002), *Violence and Vengeance. Discontent and Conflict in New Order Indonesia*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik.
- Jonge, Huub de and Gerben Nooteboom (2006), Why the Madurese? Ethnic Conflicts in West and East Kalimantan Compared. *Asian Journal of Social Science* 343: 456–474.
- King, Victor T. (1993), *The Peoples of Borneo*. Oxford: Blackwell.
- Klinken, Gerry van (2000), Ethnic Fascism in Borneo. Old elites in Central Kalimantan discover new and dangerous strategies. *Inside Indonesia* Nr. 64: Jun-Jul (www.serve.com/~inside/edit68/kalteng.htm).
- Klinken, Gerry van (2002), Indonesia's new ethnic elites, in: Henk Schulte Nordholt and Irwan Abdullah (eds.), *Indonesia. In search of transition*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 67–105.
- Klinken, Gerry van (2006), The forest, the state, and communal conflict in Westkalimantan, Indonesia, in: H. Schulte Nordholt and Ireen Hoogenboom (eds.), *Indonesian Transitions*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 163–204.
- Kuhnt-Saptodewo, Sri (1993), *Zum Seelengeleit bei den Ngaju am Kahayan. Auswertung eines Sakraltextes zur Manarung-Zeremonie beim Totenfest*. München: Akademischer Verlag.
- Kuhnt-Saptodewo, Sri und Hanno Kampffmeyer (1995), *Fluß des geliehenen Lebens. Das Totenfest bei den Ngaju Dayak*. Film 120' min, Göttingen, IWF.
- Kuhnt-Saptodewo, Sri (2006), *Getanzte Geschichte. Tanz, Religion und Geschichte auf Java. Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde*, Band 11. Wien: Lit Verlag.
- Li, Tania Murray (2007), Articulating Indigenous Identity in Indonesia. Resource Politics and the Tribal Slot, working papers, *Institute of International Studies*. Berkeley: University of California.
- Mahin, Marko (2007), *Konflik Sampit: Dari Penolakan Ke Penerimaan, Departemen Antropologi*, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, im Rahmen des Workshops zum 50-jährigen Bestehen der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universitas Indonesia, unpubl.
- Needham, Rodney (1983), Skulls and Causality, in: Rodney Needham, *Against the Tranquility of Axioms*. Berkeley: University of California Press, 66–92.
- Nordholt, Henk Schulte and G. van Klinken (eds.) (2007), *Renegotiating Boundaries. Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, Leiden: KITLV.
- Schärer, Hans (1946), *Die Gottesideen der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*. Leiden.

- Schärer, Hans (1966), *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Mythen zum Totenkult und die Texte zum Tantolak Matei*. Band I und II, S.Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Schiller, Anne (1997), *Small Sacrifices. Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*. Oxford: Oxford University Press.
- Sellato, Bernard (1992), *Hornbill and Dragon, Arts and Culture of Borneo*. Singapore.
- Sidel, T. John (2006), *Riots Pogroms Jihad. Religious Violence in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Somers Heidhues, Mary (2001), “Kalimantan Barat 1967–1999. Violence on the periphery”, in: I. Wessel and G. Wimhöfer, *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera.
- Steenbrink, Karel (2008), The new decentralisation: ‘blossoming’ ethnic and religious conflict in Indonesia. *IIAS Newsletter* 46: 37.
- Thung Ju Lan and Gastardo-Conaco, Cecilia (2004), Social Identity and Conflict: The Case of Indonesia’s East Kalimantan Province, *Masyarakat Indonesia. Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia*, XXX: 2: 27–46.
- Tirtosudarmo, Riwanto (2004), Masyarakat Adat, LSM dan Perebutan SDA: Sebuah Pengamatan Awal di Kalimantan Tengah, *Masyarakat Indonesia. Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia*, XXX:2: 73–96.
- Wessel, Ingrid and Wimhöfer, Georgia, (eds.) (2001), *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera.
- Zakaria, Yando (2003), Gerakan Masyarakat Adat: Menguat dalam Wacana dan Aksi, Melemah dalam Konstitusi. *mailing list adat@yahoo.com*, 1 Februar 2004.
- Zakaria, Yando (2004), Multi Stakeholder Processes dan Good Governance: Minus Malum dalam Wacana Neo-liberal?”. *Im Rahmen der Konferenz über Demokratisierung an der Gajah Mada Universität*, unpubl.

